Tres Desafíos para la Metafísica Tomista en el Siglo XXI
Pbro. Dr. Alain Contat
Dios y el Hombre, vol. 7, n. 1, e100, 2023
ISSN 2618-2858 - https://doi.org/10.24215/26182858e100
https://revistas.unlp.edu.ar/DyH/index
Cátedra libre de pensamiento cristiano – UNLP
Seminario Mayor San José
La Plata, Buenos Aires, Argentina

Tres Desafíos para la Metafísica Tomista en el Siglo XXI

Pbro. Dr. Alain Contat
alain.contat@wanadoo.fr
Instituto Seminario Mayor San José – La Plata – Argentina

Resumen

Texto de la ponencia presentada por Alain Contat en el XI International Thomistic Congress: *Vetera novis augere. The resources of the Thomist tradition in the current context*, Angelicum, Roma, 2022, cuyo título original es *Trois défis pour la métaphysique thomiste au XXIe siècle*. En este artículo se discuten tres problemas de distinta índole (crítico, ontológico, epistemológico) que afectan a la metafísica tomista actual.

Palabras clave: metafísica, Tomás de Aquino, esse, esencia.

Abstract

Text of the conference presented by Alain Contat in the XI International Thomistic Congress: Vetera novis augere. The resources of the Thomist tradition in the current context, Angelicum, Roma, 2022. Original title: Trois défis pour la métaphysique thomiste au XXIe siècle. This article discusses a critical ´problem, an ontological matter and a epistemological issue that affect current Thomistic metaphysics.

Key words: metaphysics, Thomas Aquinas, act of being, essence.

Recibido: 07/08/2023 Aceptado: 08/08/2023 Publicado: 12/2023





Cuando[I] santo Tomás sitúa, en la *Ia.-IIae.*, la metafísica entre las virtudes intelectuales, la define, primero, como un hábito especulativo —lo que la opone a los hábitos prácticos y poiéticos—, luego, como un hábito mediato —que conoce lo verdadero *per aliud*, esto es, a través de un término medio demostrativo— y, en fin, como un hábito que trata sobre lo que es "último respecto de toda cognición humana"[1] (Tomás de Aquino, 1891, q. 57, a. 2, c.). Estas características cualifican el conocimiento metafísico como ciencia y como sabiduría: es una ciencia, porque "desde los principios demuestra las conclusiones"[2] (Tomás de Aquino, 1891, q. 57, a. 2, ad 1); al mismo tiempo, y sin contradicción, es una sabiduría, porque "juzga acerca de todas las cosas, y no sólo en cuanto a las conclusiones, sino también en cuanto a los primeros principios"[3] (Tomás de Aquino, 1891, q. 57, a. 2, ad 1).

Pero toda ciencia, para el Aquinate intérprete de la epistemología del Estagirita, se despliega a través de tres procedimientos, que son la constitución del objeto específico —es decir, del *subiectum*—, la búsqueda de los principios de este sujeto, y la demostración de las propiedades de éste a partir de aquellos. La *Expositio Libri Posteriorum* es muy clara sobre este punto:

> En cualquier ciencia hay ciertos principios del sujeto, acerca de los cuales es la primera consideración, como en la ciencia natural [la primera consideración es] acerca de la materia y la forma, y en la gramática, acerca de las letras; hay también en cualquier ciencia algo último en lo que termina la consideración de la ciencia, esto es, que se vuelvan claras las pasiones del sujeto[4]. (Tomás de Aquino, 1989, I, 41, l. 202-208)

[I] El título original de esta ponencia es *Trois défis pour la métaphysique thomiste au XXI^e siècle* (c.f. https://www.youtube.com/watch?v=LCIDqr7kiVQ). El texto acaba de ser editado por S.-T. Bonino y L. F. Tuninetti en el volumen Vetera novis augere. Le risorse della tradizione tomista nel contesto attuale [I, Bilancio e prospettive], y publicado por Urbaniana University Press (Città del Vaticano, p. 101-126). Las notas al pie señaladas con números romanos son del traductor. Salvo en los casos en que se indiquen versiones castellanas de algún texto citado, o en las traducciones del alemán, todas las traducciones son del traductor. Todas las citas traducidas van acompañadas de los textos originales, para que el lector pueda cotejar por sí mismo el valor de las versiones ofrecidas. Agradecemos a S. G. Vivas por las traducciones del alemán. El cambio del sistema de notas por los requerimientos formales de la revista *Dios y el hombre* ha llevado a suprimir algunos textos de las notas al pie: *traduttore, traditore*.

[1] "ultimum respectu totius cognitionis humanae".

[2] "ex principiis conclusiones demonstret".

[3] "de omnibus iudicat; et non solum quantum ad conclusiones, sed etiam quantum ad prima principia".

[4] "In qualibet enim sciencia sunt quedam principia subiecti de quibus est prima consideratio, sicut in sciencia naturali de materia et forma, et in grammatica de litteris ; est etiam in qualibet sciencia aliquid ultimum ad quod terminatur consideratio sciencie, ut scilicet passiones subiecti manifestentur".



En metafísica, el sujeto será indudablemente el ente en cuanto ente; los principios deberían ser aquellos que la doble *resolutio* descubre: el *esse* y la esencia como término de la *resolutio secundum rationem*, y el *Ipsum esse subsistens* como término de la *resolutio secundum rem*; y las propiedades parecen ser las *passiones entis*. Otro pasaje del *Comentario a los Analíticos posteriores* resume todo esto sintéticamente: "La filosofía primera trata, pues, sobre lo común, porque su consideración es acerca de las mismas cosas comunes, esto es, acerca del ente y las partes y pasiones del ente"[5] (Tomás de Aquino, 1989, I, 20, l. 113-116). El ente, sus "partes" que tienen razón de principio, y sus propiedades: tal es el programa de la metafísica.

Para completar esta descripción elemental de la filosofía primera, volvamos sobre su género. Es una virtud intelectual, esto es, un principio próximo de operación que perfecciona la obra del intelecto, conforme a la naturaleza del sujeto cognoscente: "el hábito del intelecto especulativo se ordena al acto propio, que vuelve perfecto, el cual es la consideración de la verdad" (Tomás de Aquino, 1965a, a. 8, ad 1)[6].

El bosquejo que acabamos de trazar revela una secuencia que conlleva tres momentos:

1. Aunque podamos estar inclinados a olvidarlo, la metafísica es la obra y la perfección de un sujeto cognoscente —¡el metafísico! — que, siendo especificado por la naturaleza humana, tiende naturalmente al fin más alto accesible a las fuerzas de esta naturaleza, es decir, a la ciencia del ente en cuanto ente.
2. Este fin consiste, primero y principalmente, en una cierta intelección de los principios inmanentes —el *esse* y la esencia— y, sobre todo, del principio trascendente —el *Ipsum esse subsistens*— del *ens inquantum ens*.
3. Pero la ciencia de los principios no se termina sino en la apropiación de las propiedades que se derivan de ellos: las *passiones entis*.

Brevemente, un sujeto intelectivo humano es llamado a establecer y luego a contemplar los principios y las propiedades del ente gracias a dos series de *resolutiones*, que acaban en conclusiones demostradas. Ahora bien, cada uno de los tres momentos de esta secuencia parece, hoy por hoy, problemática: el primero, por razones exteriores a la metafísica tomasiana propiamente dicha; los otros dos, en cambio, por cuestiones internas de ésta. Expliquémonos:

1. No hay virtud intelectual —y, entonces, metafísica— sin el sujeto que ella perfecciona de acuerdo a una expectativa de su naturaleza. Pero amplios sectores del pensamiento contemporáneo cuestionan radicalmente tanto la noción de sujeto como la de naturaleza, continuando un proceso ya bastante antiguo, puesto que se remonta a los "maestros de la sospecha" de los siglos XIX y XX: para Marx, Nietzsche y Freud, el "yo" sólo es una construcción derivada, que procede de la

---

[5] "Philosophia enim prima est de communibus, quia eius consideratio est circa ipsas res communes, scilicet circa ens et partes et passiones entis".

[6] "habitus intellectus speculativi ordinatur ad actum proprium, quem perfectum reddit, qui est veri consideratio".

posición que el individuo ocupa en la lucha de clases, o bien de la intensidad de su voluntad de poderío, o aún de su gestión del conflicto entre el "ello" y el "super yo". En todos estos casos concretos, el sujeto humano cesa de ser originario, porque no tiende en absoluto a una perfección que sería naturalmente deseada. Este "descentramiento" del sujeto se ha transformado, en torno al mayo del '68, en "deconstrucción", especialmente con Jacques Derrida, pero también con la "genealogía" de Michel Foucault. Para este último, según la célebre fórmula que concluye *Les mots et les choses*: "El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizás también su próximo fin" (2008, p. 398)[7]. Si los tomistas se han interesado en el transcurso de las últimas décadas, de manera por completo necesaria y pertinente, en los substitutos hermenéuticos o fenomenológicos de la metafísica —por ejemplo, en el "fenómeno saturado" de Jean-Luc Marion—, nos parece que la necesaria deconstrucción de la deconstrucción —tomando prestado un sintagma de Averroes— debería figurar entre las preocupaciones de los amigos de santo Tomás. Tal es el primer desafío, de tipo crítico, que debemos afrontar.

2. El sujeto metafísico, que aquí consideraremos como tomasiano, mira ante todo a conocer —cuanto más se pueda— los principios del ente. Frente a esta segunda tarea, el investigador se halla rápidamente delante de una paradoja asombrosa: por un lado, casi todos los tomistas del siglo pasado como sus continuadores de las dos últimas décadas reconocen en el acto de ser y en la esencia, de una manera u otra, los componentes del ente en sentido profundo, es decir, de la substancia real; pero, por otro lado, difieren notablemente entre ellos desde el momento en que analizan la naturaleza propia de estos principios y sus relaciones mutuas. Hemos ya abordado este tema en varios estudios. En la presente contribución, querríamos resumir nuestro análisis de estas interpretaciones del siglo XX que perduran, y luego mostrar que, quizás, se compliquen en algún autor reciente. Estas divergencias, ¿se dejan integrar en un cuadro sistemático, o no? Y, ¿podemos discernir, entre todas estas lecturas, una posición que sea más coherente con el *corpus thomisticum* y, sobre todo, con la *veritas rerum*? ¿O bien las contradicciones que oponen tal escuela a tal otra —por ejemplo, los herederos de Fabro a los de Maritain— manifiestan, en definitiva, la imposibilidad de asir al ente en su ser? Tal es el segundo desafío, de tipo propiamente ontológico, que nos parece presentar el estado actual de los estudios metafísicos tomasianos.

3. A la luz de los principios de su *subiectum*, una ciencia debe manifestar sus propiedades coextensivas y mostrar cómo éstas provienen de la naturaleza misma del sujeto en cuestión. Así, la geometría demuestra las propiedades del triángulo a partir de su definición, y la antropología filosófica vincula las numerosas características exclusivas de la condición humana con nuestra naturaleza específica de ζώον λογικόν. Investigar las propiedades del ente en cuanto ente implicará entonces tres búsquedas acumulativas: determinar cuáles nociones son convertibles con el *ens*; explicar lo que cada una agrega —o, eventualmente, no

---

[7] "L'homme est une invention dont l'archéologie de notre pensée montre aisément la date récente. Et peut-être la fin prochaine" (Foucault, 1966, p. 398).



agrega— a la de ente, de manera puramente nocional (*additio rationis sine contractione*); y, por último, demostrar o mostrar —es un punto a establecer— cómo cada *passio* procede necesariamente de los principios del ente, y principalmente de su principio actuante, que es el *esse*: en suma, *conversio* / *additio* / *resolutio*. Se puede considerar que la *conversio* ha sido ya bien elaborada en el célebre primer artículo del *De veritate*, que explica perfectamente por qué las nociones de *res*, *unum*, *aliquid*, *verum* y *bonum* son coextensivas con el *ens*; sin embargo, es preciso integrarlas con algunos lugares donde el Doctor angélico declara que "lo bello es convertible con lo bueno"[8] (Tomás de Aquino, 1950a, IV, 22). La *additio* releva más dificultades. El otro gran texto del *De veritate* sobre los trascendentales —q. 21, a. 1— explicita tres adiciones: lo uno agrega al ente una negación de razón, mientras que lo verdadero y lo bueno le agregan respectivamente una relación de razón al intelecto y a la voluntad, respectivamente[9]. Pero, ¿qué hay respecto de *res*, *aliquid* y *pulchrum*? La bibliografía secundaria sobre estas nociones es considerable, en particular sobre lo bello. Es sabido que las dos obras magistrales de Jan Aertsen dedicadas a esta problemática reconducen en substancia los trascendentales a la tríada uno – verdadero – bueno[10]. Pero, ¿es verdaderamente *aliquid* reducible a *unum*, y *pulchrum* a *bonum*, como propone el filósofo holandés? Estas dos cuestiones nos parecen dignas, al menos, de una discusión profunda. Queda la *resolutio*. Como es sabido, el artículo inicial del *De veritate* afirma que "en lo que el intelecto resuelve todas las concepciones es en el ente"[11] (Tomás de Aquino, 1970, q. 1, a. 1, c.); pero el metafísico resuelve y funda sucesivamente el *ente* en el *esse*. ¿No sería preciso, a partir de esto, examinar la relación de los trascendentales con el acto de ser, y luego con la composición entitativa? Nos parece que un tal análisis esclarecería más, por una parte, la naturaleza misma de las nociones trascendentales y, por otra parte, el estatuto científico de las propiedades del ente. Tal es el tercer desafío, ontológico y epistemológico, que querríamos proponer a la consideración de los discípulos del Doctor angélico. Lo presentaremos brevemente, teniendo en cuenta los límites editoriales del presente estudio[12].

---

[8] "pulchrum convertitur cum bono".

[9] Tomás de Aquino, 1973, q. 21, a. 1, c: "Sic ergo supra ens, quod est prima conceptio intellectus, unum addit id quod est rationis tantum, scilicet negationem: dicitur enim unum quasi ens indivisum; sed verum et bonum positive dicuntur unde non possunt addere nisi relationem quae sit rationis tantum" (Así pues, sobre el ente, que es la primera concepción del intelecto, lo uno añade algo que es sólo de razón, esto es, una negación: se llama, pues, *uno* como *ente indiviso*; pero lo verdadero y lo bueno se dicen positivamente, de donde que no pueden añadir sino una relación que sea sólo de razón).

[10] C.f. Aertsen, 1996, p. 222-226 (para las relaciones entre el *ens*, la *res* y lo *aliquid*); p. 335-359 (para la no especificidad trascendental de lo *pulchrum*).

[11] "intellectus […] conceptiones omnes resolvit est ens".

[12] Para un estudio más desarrollado, c.f. Contat, 2014.

I: Un desafío crítico: la metafísica frente a la "deconstrucción" de Foucault

Cuando el metafísico objetiva una conclusión de su disciplina, puede expresarla en un juicio reflejo, por ejemplo, "entiendo que el ente tiene por principio actuante al *esse*". En la perspectiva de Foucault, esta aserción es engañosa: en principio, porque el que "entiende" o piensa no es verdaderamente un "yo" sino, en orden: en primer lugar, un cierto sistema cultural; que, en segundo lugar, concretiza una voluntad de poderío o, mejor, una red de voluntades; la cual, en tercer lugar, incluye a aquél que se dedica al estudio de la metafísica tomista. La realidad evocada y enmascarada por nuestra proposición refleja, entonces, debería traducirse así: "el discurso elaborado y vehiculado por la tribu de los tomistas, en la cual se reconoce el locutor, afirma [el ente tiene por principio actuante al *esse*]". Así resumía el autor de *Les mots et les choses* su posición en una entrevista publicada en 1966:

> ¿Qué es este sistema anónimo sin sujeto, quién piensa? El "yo" ha explotado (mirad la literatura moderna) —es el descubrimiento del "hay"—. Hay un *se*. De un cierto modo, se regresa al siglo XVII, con esta diferencia: no poner al hombre en el lugar de Dios, sino un pensamiento anónimo, saber sin sujeto, lo teórico sin identidad…[13] (Chapsal, 1966, p. 15)

La alusión al siglo XVII es muy significativa, porque Foucault muestra perfectamente que tiene conciencia de asumir y de superar el giro antropológico de la filosofía moderna. La metafísica no sería un hábito sapiencial que perfecciona un sujeto; sólo es un tipo de discurso que existe en un cierto medio —por ejemplo, el de ciertas universidades católicas—. La disolución del sujeto cognoscente en el sistema entraña, en una segunda etapa, aquella del objeto conocido en una génesis que le es a la vez interior y extrínseca: interior, porque todo discurso emana de un cierto poder cultural, pero extrínseca, porque el sentido de un discurso no dimana tanto de lo que significa en sí mismo cuanto de lo que provoca en el grupo social que lo recibe. En suma, el lenguaje informativo está subordinado, en esta óptica, al lenguaje performativo.

Respecto de esto, Foucault es fuertemente deudor de Nietzsche, como lo muestra un artículo de 1971, (1992, en *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*), en el cual interpreta y retoma por cuenta propia la noción nietzscheana de genealogía. Por medio de un estudio semántico, establece que ésta no debe ser comprendida como "origen" (*Ursprung*), si por eso se entiende el fundamento de una doctrina de la cual la historia sucesiva sólo sería el despliegue homogéneo de sus virtualidades esenciales:

---

[13] "Qu'est-ce que ce système anonyme sans sujet, qu'est-ce qui pense ? Le « je » a explosé (voyez la littérature moderne) – c'est la découverte du « il y a ». Il y a un *on*. D'une certaine façon, on en revient au xvii^e^ siècle, avec cette différence : non pas mettre l'homme à la place de Dieu, mais une pensée anonyme, du savoir sans sujet, du théorique sans identité…"



> Pues bien, si el genealogista se ocupa de escuchar la historia más que de alimentar la fe en la metafísica, ¿qué es lo que aprende? Que detrás de las cosas existe algo muy distinto: en absoluto su secreto esencial y sin fechas, sino el secreto de que ellas están sin esencia, o que su esencia fue construida pieza por pieza a partir de figuras que le eran extrañas[14]. (1992, p. 10)

Retengamos esta profesión de nominalismo integral y reivindicado: las cosas son sin esencia, se trate del pensador-locutor o de los objetos pensados-locución. Rechazando las esencias, la genealogía de Foucault inspirada por Nietzsche buscará detectar dos tipos de diferenciaciones. La primera será "la procedencia" (*Herkunft*):

> Seguir la filial compleja de la procedencia, es al contrario mantener lo que pasó en la dispersión que le es propia: es percibir los accidentes, las desviaciones ínfimas —o al contrario los retornos completos—, los errores, los fallos de apreciación, los malos cálculos que han producido aquello que existe y es válido para nosotros; es descubrir que en la raíz de lo que conocemos y de lo que somos no están en absoluto la verdad ni el ser, sino la exterioridad del accidente[15]. (1992, p. 13)

Los fenómenos culturales, siendo desprovistos de esencia, son también, y muy lógicamente, despojados de toda teleología, contrariamente a lo que querían aún Hegel y todos los dialécticos que en él se inspiran, de Marx a Husserl y más allá. Para estos autores, el saber filosófico consiste en objetivar la lógica inmanente del devenir universal, sea del Espíritu hegeliano, del cuerpo social marxista o de la ciencia de Husserl[16]: en todas estas formas de "superación" [*sursomption*] (*Aufhebung*), un sujeto se constituye por sí en el proceso de posición, negación y superación que lo manifiesta y lo realiza. Según Foucault, al contrario, el devenir de las instituciones y de los textos consagrados a la pretensión de un saber universal —al cual se reduce lo que llamamos "metafísica"—

---

[14] "Or si le généalogiste prend soin d'écouter l'histoire plutôt que d'ajouter foi à la métaphysique, qu'apprend-il ? Que derrière les choses il y a « tout autre chose » : non point leur secret essentiel et sans date, mais le secret qu'elles sont sans essence, ou que leur essence fut construite pièce à pièce à partir de figures qui lui étaient étrangères" (Foucault, 2015a, p. 1283).

[15] "Suivre la filière complexe de la provenance, c'est au contraire maintenir ce qui s'est passé dans la dispersion qui lui est propre : c'est repérer les accidents, les infimes déviations – ou au contraire les retournements complets – les erreurs, les fautes d'appréciation, les mauvais calculs qui ont donné naissance à ce qui existe et vaut pour nous ; c'est découvrir qu'à la racine de ce que nous connaissons et de ce que nous sommes – il n'y a point la vérité de l'être, mais l'extériorité de l'accident" (Foucault, 2015a, p. 1287).

[16] La estructura de pensamiento dialéctico-teleológica fue especialmente analizada por von Muralt, 1966. Citamos la p. 75: "Die Idee konstituiert, verwirklicht, entfaltet, offenbart sich und erscheint sich selbst im Werden, das sie paradigmatisch entwirft und teleologisch bestimmt" (de Muralt, 2020, p. 137: "La idea constituye, realiza, despliega, se manifiesta y se aparece a sí misma en el devenir, que ella proyecta paradigmáticamente y determina teleológicamente").

es ahora abandonado a "la exterioridad del accidente": sintagma que combina el rechazo de la substancia y el de la necesidad. Todo lo que es, o, mejor, todo lo que se dice, está gravado de un peso de accidentalidad que devalúa de entrada todas las semejanzas. La historia del pensamiento, y notoriamente de la "filosofía primera", no es de ningún modo el despliegue de una Idea originaria, sino una sucesión de obras y de escuelas que no vincula, a lo largo de su extensa duración, ningún hilo conductor.

La otra diferenciación que deberá rastrear el genealogista será la "emergencia" o "el punto de surgimiento" (*Entstehung*):

> Del mismo modo que muy frecuentemente uno se inclina a buscar la procedencia en una continuidad sin interrupción sería un error dar cuenta de la emergencia por el término final. Como si el ojo hubiese aparecido, dese el principio de los tiempos, para la contemplación, como si el castigo hubiese tenido siempre por destino dar ejemplo. […] Situando el presente en el origen, la metafísica obliga a creer en el trabajo oscuro de un destino que buscaría manifestarse desde el primer momento. La genealogía, por su parte, restablece los diversos sistemas de sumisión: no tanto el poder anticipador de un sentido cuanto el juego azaroso de las dominaciones[17]. (1992, p. 15)

La detección de la "emergencia", entonces, hace aparecer las mutaciones de las relaciones de fuerza en el seno de un sistema cultural, señalando lo que ellas tienen de inesperado, una vez más en oposición del finalismo que mueve la visión hegeliana de la historia.

Al final, la investigación de los lugares de procedencia y de los puntos de emergencia conduce a Foucault (2015, en L'archéologie du savoir) a reemplazar al postulado de coherencia, en el análisis de los textos del pasado, con la puesta en evidencia de las contradicciones:

> Al discurso que analiza, la historia de las ideas le concede de ordinario un crédito de coherencia. ¿Comprueba, acaso, una irregularidad en el empleo de las palabras, varias proposiciones incompatibles, un juego de significaciones que no se ajustan unas a otras, o unos conceptos que no pueden sistematizarse juntos? Entonces, procura encontrar, a un

---

[17] "De même qu'on incline trop souvent à chercher la provenance dans une continuité sans interruption, on aurait tort de rendre compte de l'émergence par le terme final. Comme si l'œil était apparu, depuis le fond des temps, pour la contemplation, comme si le châtiment avait toujours été destiné à faire exemple. […] Plaçant le présent à l'origine, la métaphysique fait croire au travail obscur d'une destination qui chercherait à se faire jour dès le premier moment. La généalogie, elle, rétablit les divers systèmes d'asservissement : non point la puissance anticipatrice d'un sens, mais le jeu hasardeux des dominations" (Foucault, 2015, p. 1289).



nivel más o menos profundo, un principio de cohesión que organiza el discurso y le restituye una unidad oculta[18]. (2002, p. 250)

Estas incoherencias que el historiador clásico de las ideas buscaba superar —por ejemplo, por medio de distinciones aristotélicas o de una síntesis hegeliana—, la “arqueología” de Foucault apuntará, al contrario, a detectarlas sin querer resolverlas:

> Para el análisis arqueológico, las contradicciones no son ni apariencias que hay que superar, ni principios secretos que sería preciso despejar. Son objetos que hay que describir por sí mismos, sin buscar desde qué punto de vista pueden disiparse o a qué nivel se radicalizan, y de efectos pasan a ser causas. […] Tomando las contracciones como objetos que describir, el análisis arqueológico no trata de descubrir en su lugar una forma o una temática comunes; trata de determinar la medida y la forma de su desfase. En relación con una historia de las ideas que quisiera fundir las contradicciones en la unidad crepuscular de una figura global, o que quisiera transmutarlas en un principio general, abstracto y uniforme de interpretación o de explicación, la arqueología describe los diferentes espacios de disensión[19]. (2002, p. 254 y 256-257)

Aplicado a la disciplina que Aristóteles llamaba “filosofía primera”, este método presupone de entrada que aquella se reduce a los textos que se han sucedido desde los catorce libros de los *Metafísicos* hasta nuestros días, pasando por todas las interpretaciones, sobreinterpretaciones y mutaciones que le aportaron, entre otros, los comentadores griegos y bizantinos, los relectores árabes y latinos de la Edad Media, las sistematizaciones escolásticas, las disecciones historicistas del siglo XX, señalando vehementemente las apuestas de poder clericales o universitarias obradas en este devenir. Aparecerán entonces las contradicciones internas a cada uno de los momentos de esta historia, tanto como que ellas los oponen entre sí. El resultado no tendrá nada de inesperado: el valor del enunciado que afirma que “el ente tiene por principio actuante al

---

[18] “Au discours qu’elle analyse, l’histoire des idées fait d’ordinaire un crédit de cohérence. Lui arrive-t-il de constater une irrégularité dans l’usage des mots, plusieurs propositions incompatibles, un jeu de significations qui ne s’ajustent pas les unes aux autres, des concepts qui ne peuvent pas être systématisés ensemble ? Elle se met en devoir de trouver, à un niveau plus ou moins profond, un principe de cohérence qui organise le discours et lui restitue une unité cachée” (Foucault, 2015, p. 157).

[19] “Pour l’analyse archéologique, les contradictions ne sont ni apparences à surmonter, ni principes secrets qu’il faudrait dégager. Ce sont des objets à décrire pour eux-mêmes, sans qu’on cherche de quel point de vue ils peuvent se dissiper, ou à quel niveau ils se radicalisent et d’effets deviennent causes. […] En prenant les contradictions comme objets à décrire, l’analyse archéologique n’essaie pas de découvrir à leur place une forme ou une thématique communes, elle essaie de déterminer la mesure et la forme de leur écart. Par rapport à une histoire des idées qui voudrait fondre les contradictions dans l’unité semi-nocturne d’une figure globale, ou qui voudrait les transmuer en un principe général, abstrait et uniforme d’interprétation ou d’explication, l’archéologie décrit les différents *espaces de dissension*” (Foucault, 2015, p. 159-160 y 161).

esse” no reside en su significación sino, específicamente, en la ausencia de ésta en el *corpus* aristotélico, o en su aparición en ciertos tomistas del último siglo, o aún en el rechazo que le oponen ciertos exégetas de Tomás de Aquino. Por muy interesantes que puedan ser estas consideraciones —mientras sean elaboradas honestamente—, sin embargo, eliminan la pregunta central que debería suscitar una proposición de este tipo: ¿es acaso verdadera, falsa, o eventualmente “irresoluble”?

Así, tratamos con una máquina de guerra contra la metafísica, de la cual esperamos haber hecho entrever la virulencia. ¿Qué debería pensar de esto el lector no prevenido? Es preciso recordar aquí que la “ciencia buscada” se ha afirmado, en Platón y, después, en Aristóteles, contra los Sofistas, como Pierre Aubenque (1997, en particular, p. 94-159) y André de Muralt (1983, p. 11-64) lo habían largamente establecido en los años ’60, en perspectivas, por cierto, opuestas. Con Foucault y los otros “deconstruccionistas”, estamos confrontados a una nueva sofística. Aunque ésta se nutra de veinticinco siglos de filosofía teorética que la separan de Gorgias o de Protágoras, se apoya sobre los mismos postulados y viene a chocar contra los mismos escollos. Es por esto que pensamos que los instrumentos lógicos elaborados por el Estagirita conservan toda su pertinencia, a condición de ser utilizados con la agudeza requerida.

Entre estos instrumentos, la distinción entre la predicación por sí, *per se* (καθ΄αὑτό), y la predicación por accidente, *per accidens* (κατὰ συμβεβηκός), ocupa un lugar centra en la argumentación anti sofística. Recordamos el segmento del libro Z donde Aristóteles se dirige a su lector: “el ser, para ti, no es el ser músico[II], pues no por ti mismo eres músico” (1998, Z, 4, 1029b 14-15). La atribución del predicado “músico” a un sujeto de naturaleza humana no es por sí, en la medida en que no es verdad que todo hombre sea actualmente músico; en cambio, la proposición “tú eres un hombre” es por sí, porque el predicado expresa la esencia actual del sujeto. El intelecto ve espontáneamente esta diferencia entre los dos enunciados; no puede demostrarla, aunque sólo fuera porque la naturaleza misma de una demostración presupone la existencia de proposiciones por sí; pero puede suministrar una refutación por el absurdo, de dos maneras complementarias: por una parte, si toda predicación lógica debiera ser por accidente, no habría ningún sujeto primero de atribución, porque el sujeto lógico del predicado accidental sería a su vez predicado accidental de otro sujeto, y así se continuaría hacia el infinito y de manera indefinida; al mismo tiempo, y por otra parte, la tesis misma que sostendría que “todo predicado se dice por accidente” ejercería aquello mismo que niega, porque significaría algo que cualificaría por sí el predicado.

Además, la predicación por sí se subdivide en tres modos, según que el predicado explicita la esencia del sujeto (*primo modo*), o bien que se le agregue como una propiedad (*secundo modo*), o, en fin, que proceda de él como de su causa (*quarto modo*)[20]. Aquí, nuevamente corresponde al intelecto ver que el predicado es constitutivo del sujeto (*primo*

[II] Al decir *músico*, debe entenderse *cultor de las Musas*, no de manera restringida a lo que hoy entendemos por *músico*. Por otra parte, invitamos a los lectores a consultar, sobre el texto original y la traducción nuestra, la versión trilingüe de la *Metafísica* de Valentín García Yerba (Madrid, Gredos, 1998[2]).

[20] Sobre la teoría de los modos de perseidad, c.f. Tomás de Aquino, 1989, I, 10.



modo), o es consecutivo a él (*secundo* / *quarto modo*): ¿quién no comprende que la humanidad pertenece a la constitución misma del sujeto del cual hablo cuando digo "tú eres hombre", como la locutividad presupone la humanidad en la proposición "tú estás dotado de la palabra"?

Atribución por accidente o por sí, por sí constitutiva o por sí consecutiva; necesidad de un sujeto propio de atribución: es en esta dirección que querríamos invitar a los discípulos del Doctor común a confrontarse con Foucault y, más ampliamente, a todos los actores del deconstructivismo o del *pensiero debole*. ¿Niegas acaso la subsistencia y la consistencia de la persona de naturaleza humana, y la sustituyes con los sistemas, frutos de los poderes que se suceden, siendo ellos mismos la concretización de una obscura voluntad de poderío, sin sujeto y sin fin propio? ¡*Dato non concesso* que sea así, que este querer o esta energía sin rostro y sin forma jueguen, no obstante, en realidad, el rol de sujeto primero que se disimula detrás de la sucesión de las instituciones y de los discursos! ¿Niegas acaso que el saber se desarrolla necesariamente en jerarquías de enunciados por sí? Pero, ¡la proposición misma en la que formulas esta negación no querría decir nada si no fuera por sí! ¿Niegas acaso que sea preciso necesariamente distinguir entre la intención primera de un discurso teorético y sus implicaciones o sus presupuestos? Sin embargo, al subordinar el sentido propio de un enunciado o de un razonamiento a las exigencias del sistema cultural que lo formula, inviertes sin dudas las prioridades que afirma esta distinción, pero, pese a esto, la admites. Lo vemos, apelando a la función crítica de la sabiduría metafísica: "De donde que, así como pertenece principalmente al sabio meditar, y exponer a otros, acerca del primer principio, así también le toca impugnar la falsedad contraria" (Tomás de Aquino, 1918, I, 1, n° 6)[21]; y deseamos que esta tarea sea de nuevo asumida para deconstruir la deconstrucción, y esto a todos los niveles a los cuales ésta se practique.

Si este enfoque crítico nos parece por completo necesario, esto no excluye de ninguna manera una reflexión histórico-teorética. En forma de respuesta tomista a la obra que hiciera la reputación de Foucault, *Les mots et les choses*, convendría perfilar la parábola descendente que haría ver como la exaltación cartesiana del *cogito*, a expensas del ser, infla en un primer momento el sujeto pensante en sujeto trascendental en Kant, luego en sujeto absoluto en Hegel, antes de disolver la subjetividad personal en su condicionamiento —socio-económico, psíquico, o lingüístico—, para desembocar en, justamente, la deconstrucción del yo. En suma, el *cogito* inicialmente separado del ser lleva en sí mismo su propia destrucción: la empresa foucaultiana, ¿no sería la verdad de la ilusión cartesiana? El itinerario trazado por Heidegger a propósito del "nihilismo europeo" puede servir de inspiración a esta empresa, de la cual Cornelio Fabro ya ha puesto los puntos de referencia[22].

---

[21] "Unde sicut sapientis est veritatem praecipue de primo principio meditari et aliis disserere, ita eius est falsitatem contrariam impugnare".

[22] Pensamos en particular en Heidegger, 1997, particularmente la sección V, «Der europäische Nihilismus», p. 25-229; Fabro, 2013, especialmente p. 109-197 y 975-1031.

II: Un desafío ontológico: la metafísica frente a las diversas interpretaciones del *esse*

La filosofía primera se define como "ciencia del ente en cuanto ente"; ahora bien, el ente es tal, para Tomás de Aquino, porque tiene parte en el ser (*esse*): por esto, la metafísica será, en el tomismo, ciencia del ente en su ser[23]. Pero, ¿qué es este *esse*? En varios estudios anteriores[24] hemos distinguido tres grandes lecturas del *actus essendi* tomasiano, que implican tres configuraciones o "figuras" diferentes, y opuestas entre ellas, de la composición real entre el *esse* y la *essentia* y de la diferencia ontológica entre el *ens* y su *esse*:

1. La primera figura, que hemos llamado "configuración dual", corresponde, no sin variantes, a la doctrina común heredada de los "grandes comentadores" de los siglos XVI y XVII, principalmente de Juan Poinsot *alias* Juan de Santo Tomás. Según esta interpretación, el término *esse* significa *existentia*, la cual se define como la *positio rei extra nihil et extra causas*. El acto de ser se reduce, entonces, al principio que pone en la realidad una esencia individual, la cual posee una actualidad formal propia. Si el *esse* permanece, según la célebre fórmula del Aquinate, como la *actualitas omnium actuum*, es únicamente porque realiza una perfección formal que restaría, sin él, irreal; pero —y este es el punto decisivo— la esencia creada no participa de su *esse*. En el siglo XX y particularmente frente a los existencialismos, los herederos de esta interpretación valorizaron considerablemente el alcance existencial del *esse* así entendido, pero sin cuestionar la actualidad formal originaria de la esencia. Esta configuración de dupla *esse – essentia* fue habitualmente asumida por los autores dominicanos y, con un brillo particular, por Jacques Maritain, en particular en el *Court traité de l'existence et de l'existant*[25].

2. La segunda figura, que calificamos como "configuración trascendental", fue elaborada por varios padres jesuitas siguiendo a Joseph Maréchal (1878-1944),

---

[23] No dudamos, aquí, en integrar dos lugares tomasianos: Tomás de Aquino, 1954, prop. 6, p. 45, l. 13-14: "ens autem dicitur id quod finite participat esse" (se dice *ente* a lo que de modo finito participa del ser); 1950b, IV, 1, n° 533: "in hac scientia nos quaerimus principia entis inquantum est ens" (en esta ciencia indagamos los principios del ente en cuanto es ente).

[24] Nos permitimos reenviar a Contat, 2019a (trad. cast.: Contat, 2019b), cuyos resultados resumimos muy sumariamente aquí. C.f. También Contat, 2008, p. 77-129 y 213-250. Estos y otros estudios pueden ser consultados en la URL = https://uprait.academia.edu/AlainContat.

[25] C.f. Maritain, 1964, por ejemplo p. 62: "[…] car ici la puissance – l'essence ou la structure intelligible, déjà achevée dans sa propre ligne d'essence, - est parfaite ou actuée par un acte *d'un autre ordre*, qui n'ajoute absolument rien à l'essence en tant même qu'essence, structure intelligible ou quiddité, mais qui lui ajoute tout en tant qu'il la pose *extra causas* ou *extra nihil*" (cursivas de Maritain), (Maritain, 1949, p. 49-50: "[…] porque aquí la potencia —la esencia o la estructura inteligible, terminada ya en su propia línea de esencia—, es perfeccionada o actuada por un acto *de un orden distinto*, que nada en absoluto añade a la esencia en cuanto esencia, estructura inteligible o *quidditas*; pero que le añade todo en cuanto que la pone *extra causas* o *extra nihil*").



después a la numerosa *Maréchal Schule* de habla alemana, de la cual Johannes Baptist Lotz (1903-1992) fue el representante en Roma, y, en fin, a Bernard Lonergan (1904-1984) en el mundo anglosajón. Según Lotz, la reflexión sobre las condiciones de posibilidad del juicio descubre en un primer momento el *esse* como el horizonte de la conciencia intelectiva que corresponde a la cópula "es"; luego, en un segundo momento, es puesto como el principio que hace ser al ente. No sin referencia a Heidegger, Lotz piensa al ente (*Seiendes*) como lo que tiene ser (*Sein*) sin ser su ser, mientras que, simétricamente, el ser es comprendido como lo que hace ser al ente sin ser él mismo un ente; pero, en oposición a Heidegger, el filósofo jesuita quiere que la diferencia ontológica inmanente sea en última instancia fundada sobre la diferencia teológica entre el ente y el Ser subsistente que sólo garantiza el realismo y la coherencia de la metafísica. Esta segunda configuración del ente se opone a la primera figura al ver en el *esse* la fuente de toda la perfección del ente. Ésta es concebida de manera dinamista como un obrar radical (*Wirken*), que encuentra en la esencia (*Wesen*) su límite negativo[26]. De esta reinterpretación de los textos tomasianos retenemos dos puntos decisivos: en primer lugar, el *esse* está ligado inicialmente al horizonte de la conciencia; y, en segundo lugar, la esencia del ente finito es, en el fondo, lo que impide a su ser desplegarse de manera infinita, y, pues, ser Dios.

3. A nuestro juicio, diversos autores del siglo pasado, de entre los cuales el más coherente nos parece ser Cornelio Fabro, han concebido una tercera figura del *ens*, que proponemos llamar "configuración intensiva". Ésta también comprende el *esse* como el principio originario de toda la perfección que se difunde en el ente: no solamente su existencia, sino también todo su contenido formal, aquel de la subsistencia y además, por la mediación de ésta, de sus accidentes y de sus operaciones propias. La esencia substancial es, entonces, la medida de este *esse*: o bien se identifica con el ser mismo, sin ningún límite, y se trata de Dios *Ipsum esse subsistens*; o bien la esencia es una cierta *potentia essendi* —una capacidad de ser determinada, aquella de *este* ente que no es *aquel* ente—. A pesar de la semejanza de ciertas fórmulas, este acercamiento difiere muy profundamente del precedente: por un lado, señala con santo Tomás mismo que "el ser es algo fijo e invariable en el ente"[27] (1918, I, 20, n° 27), lo cual excluye la reducción del ser a un obrar originario; y, por otro lado, concibe la esencia por sí como una potencia positiva, y no en absoluto como un límite negativo, aunque la potencialización del ser tenga por efecto contraerlo. En efecto, la esencia, para Fabro, se crea como

---

[26] C.f. Lotz, 1982, por ejemplo, p. 170 : "Der Vollzug tritt nicht an die Stelle des Seins, wie man von Bergson her vermuten könnte; vielmehr vollendet sich in ihm das Sein als Sein oder ist er sozusagen das Sein des Seins, das, wodurch und in dem das Sein erst ganz es selbst oder ganz Sein ist" (La realización no entra en el lugar del ser, como desde Bergson se podía suponer, más bien se realiza en el ser como ser o es, por así decir, el ser del ser, el cual, por el cual y en el cual el ser es recién él mismo o total ser).

[27] "esse est aliquid fixum et quietum in ente".

principio de especificación potencial del *esse*, que éste constituye en acto formal[28].

Esquemáticamente, nuestro análisis pone en evidencia tres series de oposiciones. La primera tiene que ver con la actualidad del *esse*: ¿es únicamente el principio de existencia de la cosa, o bien el de toda su perfección, real y formal? La segunda concierne al estatuto de la esencia: por debajo del *esse* que la realiza, la esencia, ¿es por sí acto formal o bien potencia de ser? En fin, la tercera oposición mira la potencialidad de la esencia: ¿es propiamente un límite negativo, o bien, al contrario, una capacidad positiva? Nosotros pensamos que cada una de las numerosas interpretaciones de la composición entitativa y de la diferencia ontológica se debe someter a estas tres preguntas. Las respuestas que cada autor elabora dan lugar a tres combinaciones posibles:

Figura	***esse***	***essentia***
configuración dual	acto solamente existencial	acto formal por sí
configuración trascendental	acto fontal de tipo dinámico	límite negativo del *esse*
configuración intensiva	acto fontal de tipo constitutivo	potencia positiva del *esse*

Como se ve, cuando la esencia se piensa como negación, el *esse* es puesto como dinamismo, porque es concebido como energía expansiva; pero cuando la esencia se comprende como potencia, el *esse* es visto como el acto fundamental del ente, del cual los otros actos proceden, sin cambiar él mismo.

Podemos legítimamente preguntarnos qué valor tiene esta división tripartita, en sí misma y para los estudios recientes de metafísica tomasiana. En cuanto a la primera cuestión, podemos solamente responder aquí que las tres lecturas posibles del *esse* corresponden a las tres significaciones por sí de "ente" y de "ser" que el Estagirita elabora en *Metafísica*, Δ, 7, para utilizarlas en los libros siguientes, y que santo Tomás retoma en su *Sententia super Metaphysicam*[29]. Si se tematiza el *esse* en función y en dependencia

---

[28] C.f. Fabro, 2015, p. 630: "Ensuite, toute essence, bien qu'elle soit acte dans l'ordre formel, est créée comme puissance qui devient actualisée par l'*esse* qu'elle reçoit : son actualité est ainsi donnée par la "médiation" de l'*esse*" (Fabro, 2009, p. 561: "A continuación, toda esencia, aunque sea acto en el orden formal, es creada como potencia que llega a ser actualizada por el *esse* participado que recibe. Así, su actualidad es dada por la "mediación" del *esse*").

[29] C.f. Aristóteles, 1998, Δ, 7, resumido al principio de E, 2. Para el Aquinate, c.f. 1950b, VI, 2, n° 1171: "ens simpliciter, idest universaliter dictum, dicitur multipliciter, ut in quinto est habitum. Uno modo dicitur aliquid ens secundum accidens. Alio modo dicitur ens, idem quod verum propositionis; et non ens, idem quod falsum. Tertio modo dicitur ens quod continet sub se figuras praedicamentorum, ut quid, quale, quantum, etc. Quarto modo praeter praedictos omnes, quod dividitur per potentiam et actum" (el ente simplemente, esto es, universalmente dicho, se dice de muchas maneras, como en el [libro] quinto está dicho. De un modo se dice que algo es ente según el accidente. De otro modo se dice *ente*, lo mismo que lo verdadero de la proposición; y *no-ente*, lo mismo que falso. De un tercer modo, se dice *ente* a lo que contiene bajo sí mismo las figuras de los predicamentos, como *qué*, *cuál*, *cuánto*, etc. De un cuarto modo, delante de todos los predichos, [se llama *ente* a] lo que se divide según la potencia y el acto). Una vez eliminado el *ens* en el sentido de lo que es dicho por accidente (o, si se prefiere, del accidente predicable), quedan aún



de la esencia substancial considerada como perfección formal, el *esse* será la existencia de ella, tal como lo quiere la primera figura; si se lo piensa a partir de la cópula de la proposición, que significa la verdad del juicio, aparecerá como el horizonte de este último, como lo postula la segunda figura; y si es abordado a partir del acto, será —de la manera, a nuestro parecer, más conforme a la letra y al espíritu de santo Tomás— la "actualitas omnium actuum" y, por esta razón, la "perfectio omnium perfectionum", como lo enseña uno de los lugares más célebres sobre el acto de ser (1965b, q. 7, a. 2, ad 9).

En cuanto a la segunda cuestión, nos limitaremos aquí a algunos breves sondeos entre las obras publicadas a lo largo de los dos últimos decenios. Comenzamos por Vittorio Possenti, profesor emérito de la universidad Ca' Foscari de Venecia, cuyo retiro ha sido extremadamente fecundo, puesto que ha ofrecido, desde 2016, tres volúmenes de reflexión metafísica muy estimulantes. Citamos el último, *Ritorno all'essere, Addio alla metafisica moderna*:

> Ahora bien, en el ente que es compuesto concreto de esencia y de existencia (*esse* o *actus essendi*), el *esse* no es una mera determinación de la esencia, sino acto radical que activa la esencia, la cual es en potencia respecto al existir. Éste es exterior a la esencia, que es dotada de existencia mediante un acto que, justamente, le ad-viene de afuera. […] El *actus essendi* no agrega nada a la esencia en su nivel formal, sino que *agrega todo a la esencia confiriéndole la existencia*[30]. (Possenti, 2019, p. 38-39)

Possenti releva justamente el carácter radical del *esse*, ya que la metáfora de la raíz indica a la vez aquello sobre lo cual se apoya el árbol y aquello que lo nutre. Esta fórmula, y muchas más, revelan una profunda meditación sobre el ente, así como un cierto conocimiento de Fabro (citado ocho veces en el volumen) y, entonces, a través de él, de la figura intensiva. Sin embargo, caracterizando el *esse* como existencia, declarando que adviene a la esencia desde fuera, y precisando que no le agrega nada en el nivel formal, nuestro autor muestra también que permanece ligado a la interpretación de Jacques Maritain, a menudo citado, y al cual dedica un capítulo entero de su libro. En una óptica más "intensiva", sería preciso distinguir, en el ente por participación, la esencia principio y la esencia resultado. Ésta es en acto; en cambio, aquella no sólo es en potencia, sino también es potencia —*potentia essendi*— en el sentido de que ella es una cierta capacidad

---

tres sentidos por sí. En el orden del texto citado, la verdad de la proposición; las figuras de las categorías, es decir, los contenidos formales o esencias de las cosas; la potencia y el acto.

[30] "Ora nell'ente che è sinolo di essenza e di esistenza (*esse* o *actus essendi*), l'*esse non è una mera determinazione dell'essenza*, ma atto radicale che attiva l'essenza, la quale è in potenza rispetto all'esistere. Questo è esterno all'essenza che viene dotata di esistenza mediante un atto che appunto le ad-viene dal di fuori. [...] L'*actus essendi* non aggiunge nulla all'essenza sul suo piano formale, ma *aggiunge tutto all'essenza conferendole l'esistenza*". Este volumen es el último de una trilogía de la cual los dos primeros son *Nichilismo e metafisica. Terza navigazione* e *Il realismo e la fine della filosofia moderna*.

de ser[31]. Al mismo tiempo, si el *esse* es claramente distinto de la esencia, la actúa, sin embargo, desde el interior, y no desde afuera, del mismo modo que la luz es distinta de la atmósfera y, sin embargo, la ilumina desde el interior. Respecto a las configuraciones del ente que hemos elaborado, la posición de Possenti es, pues, atraída por la tercera, pero, no obstante, permanece ligada —quizás *volens nolens*— a la primera.

Otra obra publicada en 2019 pone fuertemente en relieve la pluralidad de interpretaciones del *esse* y del *ens*. Pascal Dasseleer, formado en la universidad de Lovaina, ofrece una *Introduction à la métaphysique, Les conditions d'une approche métaphysique de l'être*. El aparato crítico comprende referencias a Joseph Maréchal, Johannes Baptist Lotz, Karl Rahner, y también a Gustav Siewerth y a la posteridad de este último, Manuel Cabada Castro, Emmanuel Tourpe, y, desde luego, Hans-Urs von Balthasar. De manera muy llamativa, Dasseleer aborda el ser del ente a partir de la metáfora del horizonte:

> Cuando, durante la noche, uno contempla el cielo estrellado, la luna y las estrellas se dibujan sobre el fondo indefinido constituido por la bóveda celeste; y si uno puede circunscribir visualmente la luna y las estrellas, no sucede lo mismo con el cielo, que desborda las capacidades de la percepción visual del hombre. El cielo constituye, pues, propiamente el horizonte de su contemplación visual. Es relevante trasponer esta imagen tomada de la experiencia de la vista en el plano no sensible del "ser". Éste constituye el "fundamento" de todos los objetos de la experiencia humana que, para poder aferrarlos, deben de algún modo tener efectividad. […] El "ser" es, en efecto, lo que hay de más común en todos los datos de la experiencia, lo que no puede de ninguna manera serles retirado, a riesgo de precipitarlos en la Nada[32]. (2019, p. 81)

El pasaje citado muestra la persistencia de lo que hemos llamado segunda configuración del ente, porque el ser es allí postulado como el horizonte de la conciencia intelectiva. El ser —*esse*— es descubierto como la totalidad ilimitada de los posibles, que

---

[31] Aunque se tratase, en este sentido, de un *hápax*, el uso de este sintagma en Tomás de Aquino, 1884, VIII, 21, n° 13 nos parece muy importante para la metafísica de la esencia: "Omne autem participans componitur ex participante et participato, et participans est in potentia ad participatum. In omni ergo substantia quantumcumque simplici, post primam substantiam simplicem, est potentia essendi" (Todo participante se compone de participante y participado, y el participante es en potencia respecto de lo participado. En toda sustancia simple de cualquier mensura, entonces, más allá de la primera substancia simple, hay potencia de ser).

[32] "Lorsque, la nuit, on contemple le ciel étoilé, la lune et les étoiles se dessinent sur le fond indéfini constitué par la voûte céleste ; et si l'on peut circonscrire visuellement la lune et les étoiles, il n'en va pas de même du ciel lui-même qui déborde de toutes parts les capacités de la perception visuelle de l'homme. Le ciel constitue alors proprement l'horizon de sa contemplation visuelle. Il importe de transposer cette image empruntée à l'expérience de la vue sur le plan non sensible de l'« être ». Celui-ci constitue le « fondement » de tous les objets de l'expérience humaine qui, pour pouvoir être saisis, doivent en quelque manière avoir une effectivité. […] L'« être » est en effet ce qu'il y a de plus commun à toutes les données de l'expérience, ce qui ne peut en aucune manière leur être retiré au risque de les précipiter dans le Néant".



el ente concreto limita pero, al mismo tiempo, realiza. Es, pues, necesario demostrar la realidad de este horizonte en sí mismo, lo que Dasseleer sugiere hacer asumiendo el argumento anselmiano:

> En efecto, ¿qué sucedería a la razón humana si fuera el caso en que este Ser absolutamente perfecto no "existiera"? Esto significaría que ella produce necesariamente una concepción que es vana. Que el intelecto humano produzca de manera contingente conceptos que son vanos es perfectamente comprensible desde el momento en que hemos aferrado la contingencia de su contenido. […] Pero que este mismo intelecto produzca necesariamente, en virtud de su naturaleza, un concepto trascendental vano, aquel mismo del Ser como pura positividad infinita, perfecta, absoluta, necesaria, ¡es mucho más preocupante![33] (2019, p. 415)

Una vez establecida la consistencia real del horizonte, le es fácil al autor asumir todos los lugares tomasianos que tratan de la composición entre el *esse* participado y la esencia finita, siendo ésta pensada como una sustracción de ser. El argumento procede así en tres etapas: en primer lugar, de la experiencia judicativa al ser que es su condición última de posibilidad; en segundo lugar, de este horizonte de posibles a su realidad de Ser divino; en tercer lugar, de este Ser absoluto a la fundación definitiva del ser de los objetos de nuestra experiencia. El *cogito*, Dios, el mundo, a la vez interiorizados por el método trascendental e interpretados con la ayuda de la noción de ser: es algo así como el orden de las razones de Descartes, reelaboradas en la perspectiva que fue propia del P. Maréchal y de toda la escuela "tomista trascendental". Atraído él también por la tercera figura, como lo muestran las citas de Étienne Gilson, empero, el buen volumen de Dasseleer se inscribe de lleno en la segunda.

He aquí un último sondeo para persuadirnos de la dificultad que nace de la pluralidad de interpretaciones del *esse*. Lo tomamos del denso tratado de Mons. André Léonard, arzobispo emérito de Malinas-Bruselas, *Métaphysique de l'être, Essai de philosophie fondamentale*. Esta obra, publicada en 2006, cuando su autor era obispo de Namur, se inscribe explícitamente en la tradición iniciada por Gustav Siewerth. Una metáfora antigua, aquella de la luz, nos enfrentará de lleno con una concepción original del *esse*. Podemos sintetizar esta imagen en un cuadro (c.f. Léonard, 2006, p. 377-387):

---

[33] "En effet, qu'adviendrait-il de la raison humaine si d'aventure cet Être absolument parfait n'« existait » pas ? Cela signifierait qu'elle produit nécessairement une conception qui est vaine. Que l'intellect humain produise de manière contingente des concepts qui sont vains, voilà qui est parfaitement compréhensible dès l'instant où l'on a saisi la contingence de leur contenu. […] Mais que ce même intellect produise nécessairement, en vertu même de sa nature, un concept transcendantal vain, celui-là même d'Être comme pure positivité infinie, parfaite, absolue, nécessaire, voilà qui est beaucoup plus préoccupant !".

Luz	*Ontología*
sol	Ipsum esse subsistens
rayo de luz	ipsum esse
luminosidad de un cuerpo luminoso	hoc esse
cuerpo iluminado	hoc ens
ojo	ser-ahí

Esta analogía nos permite situar inmediatamente la originalidad de esta posición: ésta concibe el *ipsum esse* (¡no subsistente!) como una instancia mediadora de algún modo separada entre Dios y la creatura. Este acercamiento se inspira en unas palabras del *De potentia*: "*esse* significa algo completo y simple, pero no subsistente"[34] (Tomás de Aquino, 1965b, q. 1, a. 1, c.). La noción de *esse* es, en efecto, aquella de "algo completo y simple": completo, porque toda la perfección del ente depende de él; simple, porque el ser es aquí considerado separado de la esencia creada, e incluso de toda esencia; pero, por sí misma, esta noción no expresa nada respecto de la subsistencia del acto de ser. Siewerth ha constituido toda su doctrina de la diferencia ontológica a partir de este texto: para él, "este ser, como simple acto fundante (*Aktgrund*), no puede ser pensado sin que, primero, el no-ser sea excluido en el sentido de potencialidad o de limitación, y, segundo, sin que él sea incluido en el sentido de la no-subsistencia"[35] (1987, p. 468-469). De hecho, el *ipsum esse*, sin precisión, no es: lo que existe, o es el *ipsum esse subsistens*, es decir, Dios; o es el ente, en el que el *esse* es recibido por la esencia y contraído por ella. Pero si el puro ser no es, esto quiere decir que él es en un cierto sentido una instancia ideal. Mons. Léonard asume esta posición:

> […] la acentuación del rol "mediador" del ser entre Dios y los entes no debe conducir a hacer de este ser un "intermediario" entre Dios y los entes. El ser no es una "realidad" subsistente por sí entre Dios y los entes. […] Brevemente, el ser emana de Dios, Ser subsistente; emana de Él como plenitud no subsistente y sólo subsiste como plenitud creada en, o a través de, los entes finitos en los cuales las esencias tienen parte de su actualidad inagotable[36]. (2006, p. 402)

---

[34] "esse significat aliquid completum et simplex sed non subsistens".

[35] (Agregamos la frase precedente): "Also ergibt sich hier mit Evidenz das immer wieder als Ärgernis angeprangerte Zusammenfallen von Sein und Nichtsein im „Sein selbst" (Pues resulta aquí con evidencia la denunciante coincidencia, que se da siempre de nuevo como escándalo, del ser y no-ser "en el ser mismo"). Dieses Sein als einfacher Aktgrund kann nicht gedacht werden, *ohne daß erstens das Nichtsein im Sinne der Potentialität oder Begrenzung ausgeschlossen und zweitens im Sinne der Nichtsubsistenz eingeschlossen wird*" (cursivas de Siewerth). Sobre la interpretación de Siewerth de la diferencia ontológica, c.f. Siewerth, 1963, p. 142-237; Léonard, 2006, p. 333-365.

[36] "[…] l'accentuation du rôle « médiateur » de l'être entre Dieu et les étants ne doit pas conduire à faire de cet être un « intermédiaire » entre Dieu et les étants. L'être n'est pas une « réalité » subsistant pour soi entre Dieu et les étants. […] Bref, l'être émane de Dieu, Être subsistant ; il en émane comme



Mientras que el tomismo trascendental veía en el *esse* el horizonte del espíritu humano, Léonard y Siewerth tienden a comprenderlo como el horizonte del pensamiento creador divino, por la mediación no subsistente del cual el Ser-mismo subsistente e increado dona gratuitamente una participación de su plenitud a los entes subsistentes creados. Esta teoría grandiosa ocupa un lugar del todo original en la historia del tomismo especulativo. ¿Podemos ordenarla en una de nuestras "figuras"? De manera aproximativa, diríamos que atañe a la configuración intensiva en razón del primado que concede al *esse* en cuanto actualidad de todos los actos; no obstante, nos parece que, al aislar metodológicamente el *esse* del *Esse subsistens* y del *ens*[37], queda marcada por el enfoque trascendental de la segunda figura: la mediación del ser (*Sein*), ¿no es comprendida aquí como la condición de pensabilidad, en Dios mismo, de la creación?

En suma, los tres sondeos —muy sumarios— que acabamos de hacer nos parecen que no invalidan nuestra clasificación tripartita de las doctrinas sobre el *esse*; sin embargo, nos invitan a utilizarla *a posteriori*, no *a priori*, respetando siempre los textos y los autores que estudiamos. Es en este estado de ánimo que deseamos vivamente ver construir un balance detallado de las lecturas de la metafísica tomasiana aparecidas a lo largo de los últimos cien años.

III: Un desafío epistemológico: la metafísica como ciencia de las *passiones entis*

Cada uno conoce la tabla de los trascendentales sobre la cual trabaja el *De veritate*. La regla que preside su construcción es perfectamente rigurosa. Se considera, en primer lugar, cada ente en sí (*unum ens in se*): positivamente, se obtiene la *res*, negativamente, lo *unum*; en segundo lugar, se observa el ente por relación a otro (*in ordine ad aliud*): y se llega según la división —entonces, negativamente— a lo *aliquid*, luego, según la convergencia (*convenientia*) —entonces, positivamente— a lo *verum* y a lo *bonum*. Se podría poner en evidencia así que, expresando la *res* solamente el contenido del *ens*, las dos nociones siguientes agregan a este dos negaciones de razón: la indivisión para lo *unum*, la división por relación a los otros entes para lo *aliquid*, mientras que las dos últimas nociones implican una relación de razón al intelecto para lo *verum*, a la voluntad para lo *bonum*[38]. Agregaríamos que lo *pulchrum* contiene también una relación de razón

---

plénitude non subsistante et ne subsiste comme plénitude créée que dans ou à travers les étants finis dont les essences ont part à son actualité inépuisable".

[37] Notamos, al pasar, la proximidad de puntos de vista de Hans-Urs von Balthasar con Siewerth y Léonard, en von Balthasar, 1965, p. 943-957.

[38] Para que conste, c.f. Tomás de Aquino, 1970, q. 1, a. 1, c: "Alio modo ita quod modus expressus sit modus generalis consequens omne ens; et hic modus dupliciter accipi potest: uno modo secundum quod consequitur unumquodque ens in se; alio modo secundum quod consequitur unum ens in ordine ad aliud. Si primo modo, hoc est dupliciter quia vel exprimitur in ente aliquid affirmative vel negative. Non autem invenitur aliquid affirmative dictum absolute quod possit accipi in omni ente, nisi essentia eius, secundum quam esse dicitur; et sic imponitur hoc nomen res, quod in hoc differt ab ente, secundum Avicennam in

original, porque se trata de la apetibilidad del ente en su aparecer, y no en absoluto en sí mismo, a diferencia de lo *bonum*: "lo bello agrega sobre lo bueno cierto orden a la potencia cognoscitiva"[39] (Tomás de Aquino, 1891, q. 27, a. 1, ad 3); pero no intentamos discutir aquí el difícil problema de la trascendentalidad de lo *pulchrum*. ¿Cuál es el estatuto epistemológico de la división practicada por el Aquinate? No se trata de una deducción en el sentido más fuerte de la palabra, en la medida en que la razón con antelación debe disponer de otras nociones además de aquella del solo ente para construir la serie de las cinco —o seis— nociones implicadas, esto es, de las duplas *unum ens*/*aliud ens*; *affirmative*/*negative*; *secundum divisionem*/*secundum convenientiam*. Los trascendentales no se engendran por sí mismos, en nuestro intelecto, a partir del *ens*, sino gracias a la aplicación de estas tres series de instrumentos lógicos al ente, considerado éste en toda su extensión y toda su intensidad. Por lo tanto, preferiríamos decir que estamos tratando con un inventario completo de nociones convertibles con la noción que es absolutamente primera para nosotros, en cuanto al ejercicio evidentemente, y no en cuanto a la especificación, porque muy pocos son aquellos que objetivan el ente a lo largo de sus vidas. Esta enumeración tiene, entonces, el valor de un argumento *quia*: establece el hecho de que la cosa, lo uno, lo algo, lo verdadero, lo bueno y —según nosotros— lo bello son coextensivos con el ente y que estos conceptos, salvo el de *res*, incluyen una *additio rationis sine contractione* al *ente*.

¿Es posible ir más lejos y llegar a una demostración *propter quid*? Es decir, ¿es posible aplicar al conocimiento de las propiedades del ente en cuanto ente el esquema aristotélico de la demostración científica? Tal es la cuestión precisa que querríamos, al menos, presentar. Según santo Tomás, una tal demostración consiste en un silogismo del cual la premisa menor es una proposición *per se primo modo* que atribuye al sujeto su definición, y la premisa mayor es una proposición *per se quarto modo* que atribuye a esta definición una propiedad que de ella procede; de esto resulta una conclusión *per se secundo modo* que manifiesta la pertenencia de la propiedad al sujeto[40].

---

principio Metaphys., quod ens sumitur ab actu essendi, sed nomen rei exprimit quiditatem vel essentiam entis. Negatio autem consequens omne ens absolute, est indivisio; et hanc exprimit hoc nomen unum: nihil aliud enim est unum quam ens indivisum. Si autem modus entis accipiatur secundo modo, scilicet secundum ordinem unius ad alterum, hoc potest esse dupliciter. Uno modo secundum divisionem unius ab altero; et hoc exprimit hoc nomen aliquid: dicitur enim aliquid quasi aliud quid; unde sicut ens dicitur unum, in quantum est indivisum in se, ita dicitur aliquid, in quantum est ab aliis divisum. Alio modo secundum convenientiam unius entis ad aliud; et hoc quidem non potest esse nisi accipiatur aliquid quod natum sit convenire cum omni ente: hoc autem est anima, quae quodam modo est omnia, ut dicitur in III de anima. In anima autem est vis cognitiva et appetitiva. Convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum, unde in principio Ethicorum dicitur quod bonum est quod omnia appetunt. Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum".

[39] "pulchrum addit supra bonum, quendam ordinem ad vim cognoscitivam".

[40] C.f. sobre este punto Tomás de Aquino, 1989, I, 13, l. 60-69: "Sciendum autem est, quod cum in demonstratione probetur passio de subiecto per medium quod est diffinitio, oportet quod prima propositio, cuius predicatum est passio et subiectum diffinitio que continet principia passionis, sit per se in quarto modo; secunda autem, cuius subiectum est ipsum subiectum et predicatum ipsa diffinitio, <in> primo modo ; conclusio uero, in qua predicatur passio de subiecto, est per se in secundo modo" (Hay que decir que, cuando en la demostración se prueba la pasión desde el sujeto por el término medio, que es la definición, es preciso que la primera proposición, cuyo predicado es la pasión y el sujeto [es] la definición



En este cuadro, nuestra hipótesis se deja fácilmente formalizar de la siguiente manera:

- Premisa menor: el ente en sentido propio se compone de esencia, *potentia essendi*, y de ser, *actus essendi*.
- Premisa mayor: el acto de ser es, en cuanto acto: principio de la unidad de lo que él actúa; la razón de su división con respecto a aquello de lo cual no es el acto; la fuente de la inteligibilidad del ente; la fuente de su apetibilidad; e incluso la fuente de la apetibilidad de su ser-conocido.
- Conclusión: Por consiguiente, el ente en sentido propio —y, por derivación, el *ens entis* que inhiere en él— es uno porque es indiviso en sí; es algo porque está dividido de los otros entes; es verdadero porque es inteligible; es bueno porque es apetecible; y nosotros pensamos también que es bello porque su aparecer cognitivo es apetecible para la voluntad.

Las cuestiones sobre "Dios uno" de la *Summa theologiae* ofrecen amplias justificaciones de la fundación en el *esse* de las propiedades del ente que constituyen el objeto de la premisa mayor del argumento que proponemos. Para lo *unum*:

> Todo ente o es simple, o es compuesto. Lo que es simple es indiviso en acto y en potencia. Lo que es compuesto no tiene ser en tanto que sus partes están divididas, sino [que tiene ser] desde el momento en que constituyen y componen el compuesto mismo. De donde es manifiesto que el ser de cualquier cosa consiste en la indivisión[41]. (Tomás de Aquino, 1888, q. 11, a. 1, c.)

El ser de toda cosa "consiste" en la indivisión, sin la cual esta cosa no tendría la actualidad que mi inteligencia visualiza al momento en que la pienso: he aquí el ser en acto que sirve de término medio al razonamiento. Pero sabemos que la cosa debe su ser en acto al acto de ser que la realiza. El *esse* en sentido profundo está, entonces, en la raíz de la unidad del ente.

Lo mismo vale para lo *verum* trascendental: "cada cosa tanto es cognoscible cuanto tiene de ser"[42] (Tomás de Aquino, 1888, q. 16, a. 3, c.). La inteligibilidad del ente es así proporcional a la intensidad de su acto de ser: ahora bien, esta inteligibilidad depende del *esse* en cuanto a su actualidad y de la esencia en cuanto a su densidad. La verdad ontológica se funda, entonces, sobre el acto de ser.

---

que contiene los principios de la pasión, sea por sí de cuarto modo; la conclusión, en cambio, en la que se predica la pasión del sujeto, es por sí de segundo modo).

[41] "omne ens aut est simplex, aut compositum. Quod autem est simplex, est indivisum et actu et potentia. Quod autem est compositum, non habet esse quandiu partes eius sunt divisae, sed postquam constituunt et componunt ipsum compositum. Unde manifestum est quod esse cuiuslibet rei consistit in indivisione".

[42] "Unumquodque autem inquantum habet de esse, intantum est cognoscibile".

Empero, la demostración tomasiana más precisa es para lo *bonum*:

La razón de bueno consiste en que algo sea apetecible, de donde que el Filósofo, en el libro I de los Éticos, dice que lo bueno es lo que todas las cosas apetecen. Es claro que cada cosa es apetecible según que es perfecta, pues todas las cosas apetecen su perfección. Tanto es perfecta cada cosa cuanto es en acto, de allí que sea evidente que tanto algo es bueno cuanto es ente —el ser es, en efecto, la actualidad de toda cosa, como es patente según lo dicho previamente—[43]. (1888, q. 5, a. 1, c.)

Disponemos aquí de una *resolutio* completa de la bondad trascendental. Lo bueno consiste en la apetibilidad; y la apetibilidad es proporcional a la perfección ontológica. Ahora bien, la perfección proviene de la actualidad. Pero santo Tomás ha mostrado en la cuestión precedente que el *esse* es la actualidad de toda cosa[44]. La bondad reposa, en última instancia, sobre la expansión del acto de ser en el ente.

- - - - - - -

El procedimiento cuyo esquema acabamos de trazar podrá probablemente parecer un poco pesado, incluso hasta escolar. Sin embargo, le reconocemos una doble ventaja. En primer lugar, permite superar el plan que muchos tratados o manuales neoescolásticos[45] han tomado prestado de las *Disputationes metaphysicae* de Francisco Suárez: el ente / sus propiedades trascendentales / sus divisiones. Este ordenamiento sería normal para el maestro jesuita, porque su esencialismo le impedía radicalmente resolver el ente en el *esse*; pero una metafísica fiel a la inspiración de santo Tomás debe evitar esta estructura, que corre el riesgo de aplastarla en una semántica de las nociones más universales en detrimento del misterio del ser. En segundo lugar, la secuencia epistemológica que evocábamos al principio de este artículo —*subiectum* / *principia* / *passiones*— reencuentra así su sentido y su lugar. Es a la luz —o, mejor, al claroscuro— del *esse* que las nociones trascendentales y, entre éstas, las *passiones entis* deben ser comprendidas por nuestra inteligencia. De esta manera, la ciencia del ente se libra de la

---

[43] "Ratio enim boni in hoc consistit, quod aliquid sit appetibile, unde philosophus, in I Ethic., dicit quod bonum est quod omnia appetunt. Manifestum est autem quod unumquodque est appetibile secundum quod est perfectum, nam omnia appetunt suam perfectionem. Intantum est autem perfectum unumquodque, inquantum est actu, unde manifestum est quod intantum est aliquid bonum, inquantum est ens, esse enim est actualitas omnis rei, ut ex superioribus patet".

[44] Éste es otro lugar entre los más clásicos. Se trata de Tomás de Aquino, 1888, q. 4, a. 1, ad 3: "ipsum esse est perfectissimum omnium, comparatur enim ad omnia ut actus. Nihil enim habet actualitatem, nisi inquantum est, unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum" (El mismo ser es perfectísimo de todo, en efecto, se compara con todo como acto. Nada tiene actualidad sino en cuanto es, de donde que el mismo ser es la actualidad de todas las cosas, y también de las mismas formas).

[45] Pensamos en particular en Gredt, 1961, p. V-XI.





acusación de onto-teología, porque está enteramente fundada sobre el *esse*, que no es una forma, sino el principio y la fuente inagotable de todas las formas[III].

[III] Traducción de D. J. Bacigalupe.



Referencias

Aertsen, J. A. (1996). *Medieval Philosophy and the Transcendentals*. E.J. Brill.

Aristóteles (1998). *Metafísica*. Gredos.

Aubenque, P. (1997). *Le problème de l'être chez Aristote*. Presses universitaires de France.

Chapsal, M. (16 de mayo de 1966). Entretien avec Michel Foucault. *La Quinzaine littéraire* (5).

Contat, A. (2008). Le figure della differenza ontologica nel tomismo del Novecento. *Alpha Omega*, *11*(1), 77-129.

Contat, A. (2014). A Hypothesis about the Science of the Transcendentals as Passiones Entis according to Thomas Aquinas. *Alpha Omega*, *17*(2), 213-266.

Contat, A. (2019a). La constitution de l'étant dans le thomisme contemporain: Thomas Tyn, Johann Baptist Lotz, Cornelio Fabro. En M. Raffray (Ed.), *Actus essendi*: *Saint Thomas et ses interprètes* (pp. 369-433). Parole et Silence.

Contat, A. (2019b). La constitución del ente en el tomismo contemporáneo: Tomás Tyn, Johannes Baptist Lotz, Cornelio Fabro. *Dios y el Hombre*, *3*(2), e050. https://doi.org/10.24215/26182858e050

Dasseleer, P. (2019). *Introduction à la métaphysique. Les conditions d'une approche de l'être*. Pierre Téqui Éditeur.

de Muralt, A. (1983*). Comment dire l'être ? L'invention du discours métaphysique chez Aristote*. Vrin.

de Muralt, A. (2020). *La unidad de la filosofía contemporánea*. Guillermo Escobar Editor.

Fabro, C. (2009). *Participación y causalidad según Tomás de Aquino*. EUNSA.

Fabro, C. (2013). *Introduzione all'ateismo moderno*. EDIVI.

Fabro, C. (2015). *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin.* Parole et Silence.

Foucault, M. (1992). *Microfísica del poder.* Las ediciones de la Piqueta.

Foucault, M. (1996). *Les mots et les choses*. Gallimard.

Foucault, M. (2002). *La arqueología del saber*. Siglo XXI editores.

Foucault, M. (2008). *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI editores.



Foucault, M. (2015) *Œuvres II.* Gallimard.

Gredt, J. (1961). *Elementa philosophiae aristotelico-thomistae.* (Vol. II). Herder.

Heidegger, M. (1997). *Nietzsche II.* Vittorio Klostermann.

Léonard, A. (2006). *Métaphysique de l'être. Essai de philosophie fondamentale*. Les éditions du Cerf.

Lotz, J. B. (1982). *Mensch Sein Mensch*. Pontificia Università Gregoriana.

Maritain, J. (1949*). Breve tratado acerca de la existencia y de lo existente*. Desclée de Brouwer.

Maritain, J. (1964). *Court traité de l'existence et de l'existant*. Paul Hartmann.

Possenti, V. (2004). *Nichilismo e metafisica: Terza navigazione*. Armando Editore.

Possenti, V. (2016). *Il realismo e la fine della filosofia moderna*. Armando Editore.

Possenti, V. (2019*). Ritorno all'essere: Addio alla metafisica moderna*. Armando Editore.

Santo Tomás de Aquino. (1884). *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*. Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide.

Santo Tomás de Aquino. (1888). *Summa theologiae* (I, q. I-XLIX*).* Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide.

Santo Tomás de Aquino. (1891). *Summa theologiae,* (I-II, q. I-LXX). Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide.

Santo Tomás de Aquino. (1918). *Summa contra Gentiles* (I-II). Typis Riccardi Garroni.

Santo Tomás de Aquino. (1950a). *In librum beati Dionysii De divinis nominibus expositio.* Marietti.

Santo Tomás de Aquino. (1950b): *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*. Marietti.

Santo Tomás de Aquino. (1954). *Super librum De Causis expositio*. Société Philosophique-Nauwelaerts.

Santo Tomás de Aquino. (1965a). *Quaestiones disputatae de virtutibus in communi, en Tomás de Aquino, Quaestiones disputatae* (II). Marietti.

Santo Tomás de Aquino. (1965b): *Quaestiones disputatae de Potentia, en Tomás de Aquino, Quaestiones disputatae* (II). Marietti.

Santo Tomás de Aquino. (1970). *Quaestiones disputatae de veritate* (q.1-7). Ad Sanctae Sabinae.

Santo Tomás de Aquino. (1973). *Quaestiones disputatae de veritate* (q. 21-29). Editori di San Tommaso.

Santo Tomás de Aquino. (1989). *Expositio libri Posteriorum Analyticorum*. Commissio Leonina – Vrin.

Siewerth, G. (1963). Die Differenz von Sein und Seiend. En G. Siewerth (Ed), *Grundfragen der Philosophie im Horizont der Seinsdifferenz: Gesammelte Aufsätze zur Philosophie.* Verlag L. Schwann.

Siewerth, G. (1987). *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*. Patmos Verlag.

von Balthasar, H.-U. (1965). *Herrlichkeit: Eine theologische Ästhetik* (III, 1, Teil 2, Neuzeit). Johannes Verlag.

von Muralt, A. (1966). *Die Einheit der heutigen Philosophie*. Johannes Verlag.